

Janusz Hochleitner

Wpływ sztuki ludowej na kształtowanie się świadomości Warmiaków w II połowie XIX wieku

Echa Przeszłości 10, 131-149

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Janusz Hochleitner

Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

WPŁYW SZTUKI LUDOWEJ NA KSZTAŁTOWANIE SIĘ ŚWIADOMOŚCI WARMIAKÓW W II POŁOWIE XIX WIEKU

Zadaniem niniejszej analizy jest próba ukazania, w jaki sposób sztuka ludowa, prezentowana tu głównie na przykładzie przydrożnych obiektów kultu religijnego, kształtowała świadomość Warmiaków. Adresatami tej sztuki byli przede wszystkim mieszkańcy wsi, którzy poprzez stałe obcowanie z religijnymi znakami kultu mogli głębiej przeżywać swoją pobożność. W pewnym sensie motywy ikonograficzne kreowały świadomość społeczną czy narodową. Etnografia historyczna, dzięki zachowywaniu stałych cech mentalnych ludności wiejskiej, wydaje się wskazaną metodą badań nad tego rodzaju zjawiskami społecznymi. Na tej podstawie możemy – także poprzez retrospekcję – śledzić uwarunkowania i charakterystykę określonych działań społecznych. Problematyka ta w literaturze przedmiotu doczekała się kilku interesujących badań i pogłębionych opracowań. Przede wszystkim najwybitniejszym badaczem tego zjawiska jest Janusz Jasiński¹. Wskazać należy także wartościowe prace Jana Chłosta², Andrzeja Wakara³, Jana Obłąka⁴, Tadeusza Orackiego⁵, Zenony Rondomańskiej⁶, Janusza Hochleitnera⁷ i innych.

¹ Podstawową w tym zakresie jest monografia: J. Jasińskiego, *Świadomość narodowa na Warmii w XIX wieku*, Olsztyn 1983.

² J. Chłosta, *Słownik Warmii (historyczno-geograficzny)*, Olsztyn 2002.

³ A. Wakar, *Przebudzenie narodowe Warmii. 1886–1893*, Olsztyn 1982.

⁴ J. Obłąk, *Stosunek niemieckich władz kościelnych do ludności polskiej w diecezji warmińskiej w latach 1800–1870*, Lublin 1960.

⁵ T. Oracki, *Rozmówiłbym kamień... Z dziejów literatury ludowej oraz piśmiennictwa regionalnego Warmii i Mazur w XIX i XX wieku*, Warszawa 1976.

⁶ Z. Rondomańska, *Polska pieśń religijna na Warmii w latach 1795–1939*, Olsztyn 2002.

⁷ J. Hochleitner, *Kultura duchowa wsi warmińskiej na przełomie XIX i XX wieku na przykładzie twórczości ludowej*, [w:] *Dzieje i przyszłość polskiego ruchu ludowego*, t. 1: *Od zaborów do okupacji (1895–1945)*, pod red. A. Kołodziejczyka, W. Parucha, Warszawa 2002, s. 597–606.

Świadomość chłopów warmińskich w II połowie XIX stulecia była kreowana przez wiele czynników. W naszej ocenie zbyt skromnie są w tej perspektywie wykorzystane dzieła najczęściej anonimowych twórców ludowych, którzy w swoich wytworach ukazywali własne przemyślenia oparte na licznych inspiracjach. Analiza sztuki chłopów czy dzieł, z którymi nieustannie obcowano na wsi warmińskiej, może wskazać określone wzorce i źródła ich pochodzenia. Można w ten sposób lepiej poznać samych Warmiaków, ich mentalność, głębię religijnej wrażliwości, preferencje estetyczne, a także popularność określonych tematów i rozwiązań ikonografii religijnej.

Krajobraz naturalny

Środowisko naturalne zazwyczaj silnie wpływa na twórczość ludzką. Szczególnie kultura ludowa czerpała inspiracje z otaczającego ją krajobrazu. Warmiacy mieszkali wśród wzgórz, w sąsiedztwie licznych jezior i lasów. Mieszkańców tych ziem hartowała zmienna temperatura, duża ilość opadów, częste wiatry zachodnie i wschodnie, opóźniona wiosna i wczesna jesień. Te warunki bezpośrednio wpływały na skrócony czas wegetacyjny, który trwa tutaj około 200 dni⁸. Te warunki wpływać musiały znacznie na kształt i dynamikę dorocznego roku obrzędowego.

Region ten, tak hojnie wyposażony w zbiorniki wody, stał się podniętą dla ludowych wyobrażeń o demonach zamieszkujących głębiny wodne. Istoty te znane były na obszarze całej Słowiańszczyzny. Nazywano je topcami lub diabłami wodnymi. Przypisywano im takie działania, jak wciąganie bydła w czeluści wodne, rwanie sieci rybackich i zatapianie łodzi, wywoływanie wirów wodnych, powodowanie występowania wód z brzegów i zalewania pól uprawnych oraz łąk, a niekiedy całych osad ludzkich. Budziły one powszechny lęk i grozę⁹. Te wierzenia determinowały upowszechnianie się kultu wybranych świętych, których wstawiennictwo miało zniwelować zagrożenia sygnalizowane w ludowych opowieściach.

Spółeczność Warmii południowej

Struktura społeczna Warmii charakteryzowała się nieliczną warstwą szlachecką¹⁰. Duże znaczenie miało tu natomiast zróżnicowane pod względem majątkowym chłopstwo. Warmińscy włościanie do roku 1772 byli zamożniejsi niż chłopci w pozostałych regionach Rzeczypospolitej oraz posiadali

⁸ J. Kondracki, *Geografia fizyczna Polski*, Warszawa 1967, s. 112–114.

⁹ W naszej rodzimej literaturze odnaleźć można drobne wzmianki o tych istotach np. u P. Gilowskiego i J. H. Haura. Na ten temat pisze m.in. B. Baranowski, *Kultura ludowa XVII i XVIII wieku na ziemiach Polski środkowej*, Łódź 1971, passim; W. Łysiak, *W kręgu wielkopolskich demonów i przekonań niedemonicznych*, Międzychód 1993, s. 104–112.

¹⁰ J. Jasiński, *Szlachta warmińska w XVIII–XIX wieku*, [w:] idem, *Między Prusami a Polską. Rozprawy i szkice z dziejów Warmii i Mazur w XVIII–XX wieku*, Olsztyn 2003, s. 59–69.

większe uprawnienia¹¹. Pod względem gospodarczym był to teren wybitnie rolniczy. Według obliczeń Marzeny Pollakówny 80% dużej własności warmińskiej już w okresie krzyżackim znalazło się w rękach przybyszów¹². Pochodzili oni początkowo z Niemiec i osiedlali się głównie w północnej części Warmii. Następne fale osadników przybywały z Mazowsza i okolicznych dzielnic, stopniowo zagospodarowując południowe połacie Warmii. O sile warmińskich chłopów świadczy m.in. ich reprezentacja w sejmiku w okresie przynależności do Rzeczypospolitej. Chłopi posyłali dzieci do szkół parafialnych, a nawet kształcili je w warmińskich kolegiach jezuickich czy na uniwersytetach. Niektórzy łożyli na edukację dwóch, trzech synów. Świadczy to o ich zamożności i dużych aspiracjach, a także o wysokiej świadomości.

Współegzystujące grupy społeczne łączyła religia oraz bogactwo warmińskiej ludowej obrzędowości, przywiązanie do tradycji, wspólnych miejsc pielgrzymkowych, a w sferze życia świeckiego uczęszczanie na te same jarmarki czy targi. Jeszcze za czasów Rzeczypospolitej był zwyczaj, że zamożniejsze rodziny z niemieckiej Warmii północnej oddawały swych synów na rok lub dłużej do gospodarzy z Warmii południowej, by tam nauczyli się języka polskiego. Warmiacy z południa czynili zaś odwrotnie.

Istotną cechą wszystkich społeczności chłopskich jest komplementarny układ ze społecznością miejską. W historii kultury obserwujemy nie tylko proces przechodzenia wartości kulturowych z warstw elitarnych do warstw nieelitarnych. Postawa i zachowania społeczne chłopstwa determinowane były także przez odosobnienie krajobrazu wiejskiego, który wpływał w pewnym sensie na zauważalny konserwatyzm obyczajowy¹³, uprzedzenia, a nawet na wrogość wobec wszystkiego co obce i nowe¹⁴.

Przynależność religijna

Na wsi, podobnie jak w warmińskich miastach, olbrzymią rolę odgrywała parafia, kościół i ksiądz. W kościele koncentrowało się nie tylko życie religijne, ale również społeczne i towarzyskie. Księża zakładali bractwa religijne, a od XIX w. także kółka różańcowe czy parafialne oddziały Towarzystwa Wstrzemięźliwości¹⁵. Warmiacy od dzieciństwa wychowywali się w głęboko religijnej atmosferze. Miejscowe katechizmy zobowiązywały wiernych do mo-

¹¹ T. Oracki, *Mazury i Warmia w okresie 1800–1914*, [w:] *Dzieje folklorystyki polskiej 1864–1918*, pod red. H. Kapełus i J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1982, s. 473; J. Hochleitner, *Obrzędy doroczne w kulturze chłopskiej Warmii południowej w XVI–XVIII wieku*, Olsztyn 2006, s. 63–76.

¹² M. Pollakówna, *Osadnictwo na Warmii w okresie krzyżackim*, Poznań 1953, s. 82–86.

¹³ Zob. m.in. W. Barczewski, *Kiermaszy na Warmii (wybór)*, [w:] idem, *Kiermaszy na Warmii i inne pisma wybrane*, Olsztyn 1984, s. 13.

¹⁴ O tym zagadnieniu pisze m.in. J. Burszta, *Kultura ludowa*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, pod red. Z. Staszczak, Warszawa 1987, s. 196.

¹⁵ J. Jasiński, *Ruch trzeźwości na południowej Warmii w połowie XIX wieku*, [w:] idem, *Między Prusami...*, s. 119–127.

dlitwy do świętych i obchodzenia ich świąt, szanowania obrazów i relikwii, naśladowania ich przykładowego życia¹⁶. Zasady te były nauczane w szkołach parafialnych na Warmii od wielu stuleci. Czytania uczono w takim zakresie, by dzieci mogły korzystać z katechizmu, modlitewnika i śpiewnika. Uczono także śpiewu pieśni religijnych. Ludowe pieśni nazywano na Warmii kurlantkami¹⁷.

Stosunkowo dobrze wykształcona ludność wiejska na Warmii miała częstszy kontakt ze słowem drukowanym. Dużą popularnością cieszyły się śpiewniki. Za ich pośrednictwem pieśni różnych ziem dawnej Rzeczypospolitej trafiały na Warmię. Jak pisał ks. Barczewski: „Książki lub czasopisma lud warmijski chętnie czyta, ale najwięcej tylko żywoty świętych, legendy i tym podobne treści religijne”¹⁸. Ze źródła tego dowiadujemy się, iż wielu Warmiaków na własność posiadało *Żywoty świętych* Piotra Skargi.

Fernand Boulard i Jean Remy są autorami hipotezy o kulturowym uwarunkowaniu religijności¹⁹. Wedle nich różnice w poziomie praktyk religijnych nie są prostym rezultatem różnicy w strukturze wewnętrznej, lecz znajdują wyjaśnienie w kulturze regionalnej, w więzi istniejącej między wsią a konkretnym regionem kulturowym, dalej w czynnikach historycznych oraz w charakterze działalności duszpasterskiej²⁰.

Tradycjonalizm warmiński

Tradycja przekazana przez starsze pokolenia stanowi podstawowy element kultury ludowej najmocniej łączący ludność z zamieszkującym ją terytorium. W sposób stosunkowo dokładny kultura możliwa jest do uchwycenia po okrzepnięciu dynamiki przemian demograficznych²¹. Na Warmii najważniejsze pod tym względem przeobrażenia zakończyły się w połowie XVI w.²² i bez większych perturbacji przetrwały aż do 1945 r.

W klasycznych rozważaniach kultura jest postrzegana jako zbiór „wartości kulturowych”, które przechodząc z wyższych do niższych kręgów społeczeństwa, stają się właściwym folklorem²³. Wiele jej elementów, docierając

¹⁶ Na podstawie używanego na Warmii katechizmu: *Katechizm religii katolickiej dla diecezji chełmińskiej*, wyd. V, Gdańsk 1918, s. 59 – Ośrodek Badań Naukowych w Olsztynie, Zbiory Specjalne (dalej: OBN), R-757/II/1.

¹⁷ W. Steffen, *Słownik warmiński*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1984, s. 71.

¹⁸ W. Barczewski, *Kiermasz na Warmii...*, s. 14.

¹⁹ F. Boulard, J. Rémy, *Pratique religieuse urbaine et régions cultures*, Paris 1968.

²⁰ Por. J. Mariański, *Socjologiczne badania nad religijnością wiejską we Francji*, „Studia Płockie”, t. 12, 1984, s. 149.

²¹ B. Stelmachowska, *Polska kultura ludowa czynnikiem zespalającym Ziemię Odzyskaną*, „Przegląd Zachodni” 1946, nr 12, s. 979.

²² J. Hochleitner, *Obrzędy...*, s. 46–62.

²³ Patrz: V. Krawczyk-Wasilewska, *Współczesna wiedza o folklorze*, Warszawa 1986, s. 15 (tam literatura przedmiotu).

do licznych odbiorców ze środowiska wiejskiego, wpłynęło w znacznym stopniu na ukształtowanie się wierzeń ludowych²⁴. Ten proces tworzenia się kultury duchowej w społeczeństwach plebejskich najdłużej potrafił zachowywać pierwotne formy. Jej poszczególne elementy, takie jak gwara i obyczaj, mogą zanikać, ale obiektywna całość kultury regionalnej zazwyczaj nie ulega przeobrażeniom²⁵.

Obserwatorzy życia warmińskiego od XIX stulecia wyraźnie dostrzegali miejscowy konserwatyzm. Etnograf niemiecki August Ambrassat w 1912 r. napisał, że ludność Warmii jest najbardziej konserwatywna na świecie²⁶. Bardziej stonowaną opinię w tym czasie wyraził warmiński działacz społeczny ks. Walenty Barczewski: „Ludność warmijska jest głęboko religijna, pracowita, spokojna i nadzwyczaj konserwatywna”²⁷. Ta cecha Warmiaków, wedle ówczesnych przekonań, miała świadczyć nie tyle o specyficznej narodowości warmińskiej, co o jej charakterze²⁸.

Tradycjonalizm chłopski wyrażał się m.in. w stałym umieszczaniu obiektów kultu w jednym miejscu. Obserwujemy to zjawisko zwłaszcza w fundacjach krzyży przydrożnych, które co kilkadziesiąt lat należało wymieniać na nowe²⁹. Na przykładzie warmińskich łosier zauważamy, że cechy lokalnej pobożności – kształtowanej przede wszystkim w XVII i XVIII stuleciu – w zachowaniach Warmiaków aktualne były nawet w II połowie XX w.³⁰

Do końca XVIII w. ukształtował się typ Warmiaka dumnego z dawnego partykularyzmu wobec Rzeczypospolitej i nieufnie odnoszącego się do pruskiej rzeczywistości. To socjologiczne zjawisko określa się czasem mianem narodowości warmińskiej. Oznaczała ona przede wszystkim przynależność terytorialną i związek z biskupem warmińskim. Narodowość ta zespoliła i Polaków, i Niemców, tworząc nową jakość obywatela – Warmiaka. Tak wytworzył się swoisty patriotyzm terytorialny, którego istotnym elementem była powszechna znajomość obydwu języków: polskiego i niemieckiego. Wśród ludności chłopskiej więzi lokalne i kościelne przesłaniały wszelkie elementy świadomości etnicznej.

²⁴ B. Baranowski, *Pożegnanie z diabłem i czarownicą*, Łódź 1965, s. 23.

²⁵ H. Skorowski, *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*, Warszawa 1990, s. 66.

²⁶ A. Ambrassat, *Die Provinz Ostpreussen. Ein Handbuch der Heimatkunde*, Königsberg 1912, s. 243.

²⁷ Powtarzam za: W. Barczewski, *Kiermasz na Warmii...*, s. 13.

²⁸ Ważne są ustalenia J. Jasińskiego dotyczące tzw. poczucia warmińskości (*Świadomość narodowa...*, s. 86–94).

²⁹ E. Fryś, A. Iracka, M. Pokropek, *Sztuka ludowa w Polsce*, Warszawa 1988, s. 181; J. Hochleitner, *Kapliczki Warmii południowej. Przyrodne obiekty kultu jako element ludowego systemu komunikacji*, Olsztyn 2004, s. 51–52.

³⁰ Potwierdzają to badania socjologiczne: W. Piwowarski, *Z badań nad praktykami religijnymi w diecezji warmińskiej*, „Studia Warmińskie”, t. 6, 1969; tegoż, *Łosiere do Gietrzwałdu*, „Studia Warmińskie”, t. 14, 1977; M. Falk, *Warmińskie łosiere jako przejaw religijności na przykładzie parafii Sętań koło Olsztyna*, „Studia Warmińskie”, t. 10, 1973. Potwierdza te ustalenia materiał historyczno-archiwalny: J. Jasiński, *Pielgrzymki do Świętej Lipki od schyłku XVIII do początku XX wieku*, „Zapiski Historyczne”, t. 56, 1991, z. 4.

Utożsamianie się z kulturą polską

Bolesław Limanowski w pierwszej połowie XX w. zauważył: „Mocno przywiązana do katolicyzmu ludność warmińska wiejska jest bardziej katolicka niż polska”³¹. Warmiacy nie utożsamiali katolicyzmu z polskością, niemniej katolicyzm był elementem spajającym Warmię z Polską nie tylko do 1772 r. W 1852 r. autor hasła „Wartenberg” (Barczewo) w *Starożytnościach polskich* stwierdzał: „w okolicy lud wiejski polski”³². Wieś warmińska była tym obszarem, gdzie polskość mogła w pełni egzystować. Stan liczebny katolików po włączeniu do królestwa pruskiego początkowo nie ulegał zmianom. Od 1795 r. rząd protestancki starał się do minimum ograniczyć znaczenie duchowieństwa katolickiego. Dekret królewski z 1803 r. w sprawie małżeństw mieszanych nakazywał wychowywanie potomstwa w religii ojca, co miało groźne następstwa na Warmii. Zaznaczył się bowiem w tym okresie napływ urzędników niemieckich i często dochodziło do małżeństw protestantów z katoliczkami³³.

Pod koniec XIX w. postępująca akcja germanizacyjna spowodowała, iż szczególnie młode pokolenie na Warmii południowej zaczęło tracić poczucie przynależności do narodu polskiego. Reakcją na to była działalność niezadowolonych z tego stanu Warmiaków, którzy wywodzili się przeważnie z ludności chłopskiej lub robotników rolnych. Pierwszą publiczną bibliotekę z polskimi książkami powołano w 1863 r. w Sząbruku³⁴. Na Warmii południowej w 1890 r. działało 57 czytelni podległych Towarzystwu Czytelni Ludowych. Dzięki dobrej organizacji nie było w tej części Warmii wioski nie objętej działalnością przez to towarzystwo³⁵, co było istotne zwłaszcza w okresie kulturkampfu, kiedy ograniczano naukę języka polskiego tylko do lekcji religii i grożono karami za nauczanie po polsku³⁶.

Na skutek postępującej akcji germanizacyjnej część ludności zaczęła stopniowo tracić dotychczasowe poczucie polskości. Represje rządu, w tym oskarżenie kilku proboszczów i nieobsadzenie przez wiele lat ośmiu warmińskich parafii, tylko podniecały zapał religijny wiernych. W 1877 r. w Gietrzwałdzie miały miejsca objawienia – Matka Boża nakazała dzieciom modlić się po polsku (il. 1). Od tego momentu wieś tę odwiedzać zaczęły pielgrzymki z ziem

³¹ B. Limanowski, *Mazowsze Pruskie*, Kraków 1925, s. 48.

³² A. M., *Wartenberg*, [w:] *Starożytności polskie. Ku wygodzie czytelnika porządkiem abecedowym zebrane*, t. II, Poznań 1852, s. 669.

³³ J. Skarbek, *Kościół katolicki na ziemiach polskich pod zaborami 1773–1848*, [w:] L. J. Rogier, G. de Bertier de Sauvigny, J. Hajjar; *Historia Kościoła*, t. 4, przeł. T. Szafrąński, Warszawa 1987, s. 472.

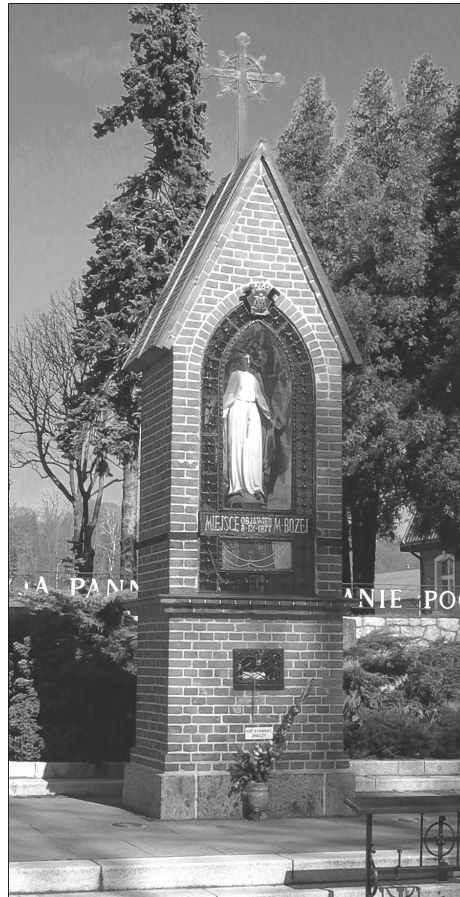
³⁴ J. Jasiński, *Z problematyki narodowościowej ludności polskiej na Mazurach i Warmii w XIX i na początku XX wieku*, [w:] *Kultura ludowa Mazurów i Warmiaków*, pod red. J. Burszty, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1976, s. 46.

³⁵ A. Wakar, op. cit., s. 73–74.

³⁶ J. Obłąk, *Kościół na Warmii w okresie Kulturkampfu*, „Ateneum Kapłańskie”, 1957, z. 2, s. 203–217.

dawnej Rzeczypospolitej, a także mazurscy pątnicy³⁷. Drogi prowadzące do miejsca objawień wypełniły się jeszcze obficie przydrożnymi kapliczkami i krzyżami. Polityka kulturkampfu ostatecznie zakończyła się porażką. Od tego momentu wzrastała siła ruchu polskiego, zaczęto też wydawać „Gazetę Olsztyńską”, a w 1893 r. odniesiono spektakularne zwycięstwo w wyborach do Parlamentu Rzeszy.

Trudno jednoznacznie wskazać na funkcjonujące w XIX w. kanały przepływu wiadomości kulturowo łączących Warmię z innymi społecznościami etnicznymi. Mazowsze i ziemia chełmińska to najbliższe polskie regiony dla południowej Warmii, zaś z północnej części tej krainy blisko było do katolickiego Powiśla i społeczności kociewskiej oraz kaszubskiej. Ludność z tych regionów masowo pielgrzymowała po ziemi warmińskiej do Świętej Lipki. Po objawieniach gietrzwałdzkich wielotysięczne rzesze rozmodlonych pątników zaczęły wędrować do tej podolsztyńskiej wioski. Warmiacy, jakby w odwecie, chętniej uczęszczali do Żuromina, Łąk, Warszawy i Częstochowy. Trudno ocenić, jak wielką rolę odegrała ówczesna emigracja zarobkowa. Z takich wędrowek przynoszono zapewne niejedną pieśń i piosenkę³⁸, modlitwę, obrzęd, święto lub bractwo. Badania Emilii Sukertowej-Biedrawiny potwierdziły hipotezy o wspólnych tematach muzycznych Warmiaków i Mazurów z ludnością innych ziem Polski. Dużą rolę w upowszechnianiu pieśni religijnych przypisać należy spotykanym także na Warmii „działom” oraz pielgrzymom, którzy wędrowali do najświętszych miejsc odpustowych. Z takich wypraw dewocyjnych sprowadzano wyposażenie do wiejskich kapliczek, czego przykładem była przydrożna kapliczka we wsi Nagłady³⁹.



Il. 1. Kapliczka w miejscu objawień Matki Bożej w Gietrzwałdzie
(fot. Stanisław Kuprianiuk)

³⁷ J. Hochleitner, *Ewangelicy pielgrzymi w Świętej Lipce. Z dziejów pogranicza warmińsko-mazurskiego*, „Mragowskie Studia Humanistyczne”, t. 2, 2000, s. 31–38.

³⁸ K. E. Sieniawski, *Biskupstwo warmińskie, jego założenie i rozwój jeograficznych ziem dawniej krzyżackich*, t. 1, Poznań 1878, s. 248.

³⁹ Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie. Karta katalogu rzeczowego – zbiorów sztuki i kultury ludowej, sygn. E-4509.

Sztuka ludowa

Treści składowe chłopskiej kultury na Warmii zostały zdeponowane m.in. w wytworach sztuki ludowej. Były one tworzone dla wspólnoty rodzinnej, a jeszcze częściej dla całych społeczności lokalnych. Środowisko wiejskie najwyższej oceniało wytwory religijne, określając je jako piękne niezależnie od rzeczywistych wartości artystycznych. Tradycjonalizm sztuki ludowej zakładał m.in. ograniczenie wzorów ikonograficznych. Tak więc do specyficznych tematów sztuki chłopskiej możemy zaliczyć kilka typowych wyobrażeń Chrystusa, Matki Bożej i najpopularniejszych świętych. Na Warmii często ludowi świątkarze podejmowali się zadań przekraczających ich możliwości artystyczne, niemniej sam temat religijny przesądzał o powodzeniu w odbiorze społecznym⁴⁰.

Wpływ sztuki profesjonalnej na twórczość ludową był olbrzymi. Przede wszystkim już samo pojęcie rzeźby w umyśle wiernych musiało kojarzyć się jedynie z tematami religijnymi. Utalentowany rzeźbiarz mógł wymyślić własną figurkę, nie stać go jednak było na to, by wyrwać się z kręgu znanych sobie tematów ikonograficznych. Tak więc w twórczości ludowej spotykamy często trawestacje gotyckie i barokowe, które świadczą o pierwowzorach, z których korzystali miejscowi świątkarze.

Wiejskie przydrożne krzyże i kapliczki często ustawiano na granicach wsi⁴¹. Z jednej strony miały one spełniać rolę znaków granicznych oddzielających obszar własny od obcego. Własny oznaczał obszar poznany, wolny od niebezpieczeństw i złych mocy. Świat obcy był zaś niepokojący, groźny, czasem przerażający. Do takich granicznych obiektów kultu odprowadzano zwłoki zmarłych mieszkańców wsi. W. Krasuski uważa, iż krzyże i kapliczki określały dla wiernych przestrzeń sakralną. To przy tych obiektach najczęściej rozgrywały się czynności odmienne od świeckich, mające głównie charakter religijny⁴².

Przydrożne obiekty kultu religijnego

Pisane relacje pochodzące w XIX w. poświadczają, iż na Warmii często spotykało się przydrożne obiekty kultu religijnego, które nadawały „Warmii piętno szczerze katolickie”⁴³. Owe obiekty stanowią swoiste przedłużenie tradycji przedchrześcijańskiej. Pewne trudności w bezpośrednim przyjęciu tej

⁴⁰ T. Chodźdło, *Kościół i kultura ludowa*, [w:] *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, pod red. M. Rechowicza, cz. III: *Kościół w ramach społeczności*, Lublin 1969, s. 132–133; J. Grabowski, *Dawna polska rzeźba ludowa*, Warszawa 1970, s. 19; M. A. Kowalski, *Śladami świątków*, Warszawa 1971, s. 41–51; H. Skurpski, *O sztuce ludowej Warmii i Mazur*, Olsztyn 1971, s. 94.

⁴¹ J. Hochleitner, *Tradycja grodzienia wsi na pograniczu warmińsko-mazurskim*, [w:] *Pogranicza – przestrzeń kulturowa*, Olsztyn 2007, s. 42–56.

⁴² W. Krasuski, *Krzyże i kapliczki przydrożne jako znaki podziału przestrzeni*, „Polska Sztuka Ludowa” 1986, nr 3–4, s. 225–226.

⁴³ W. Barczewski, *Geografia polskiej Warmii*, Olsztyn 1918, s. 29.

hipotezy sprawa terytorium „świętej Warmii”⁴⁴. Kapliczki i przydrożne figury w XIX w. wspominali zarówno Niemcy, jak i polscy podróżnicy czy badacze⁴⁵. W dawniejszej literaturze przypuszczano, że takich kultowych obiektów w ogóle nie stawiano w czasach pogańskich. Obecnie, na podstawie średniowiecznych wzmianek o idolach oraz późniejszych relacji Grunaua, Hartknocha i Praetoriusza, można stwierdzić, że posągi z drzewa były również znane Prusom⁴⁶. Genezy zwyczaju nakazującego wystawiać przydrożne znaki należy więc szukać w przedchrześcijańskich wierzeniach religijnych. Na ziemiach dominium warmińskiego dawni mieszkańcy składali dary bogom przed drewnianymi posągami⁴⁷.

Omawiane tu obiekty kultu można podzielić na kilka kategorii⁴⁸. Najwymowniejsze są **przydrożne krzyże**, które zawsze są bardzo czytelną informacją o walorach katechetycznych. Stawianie krzyży na polach już we wczesnym średniowieczu miało na celu ochronę zasiewów przed niepogodą i uderzeniem pioruna⁴⁹. Od uczynienia gestu krzyża rozpoczynano wiele czynności gospodarskich. Z krzyżem wiązały się także pradawne praktyki pogańskie, jak zawieszanie na przydrożnych krzyżach chustek i ręczników. W ten sposób chciano pozbyć się wszelkich oznak chorób⁵⁰.

Zwyczaj stawiania krzyży i innych znaków kultu prawdopodobnie wywodzi się z okresu przedchrześcijańskiego, kiedy w gajach i kępach drzew wystawiano drewniane posągi bóstw⁵¹. Helmod opisał swoje spotkanie ze świętymi dębami w 1156 r.⁵² Kult świętych drzew wśród Prusów poświadczą wiele zapisów kronikarskich z czasów krzyżackich. Hartknoch opisał trzy pruskie święte dęby. Jeden z nich miał nie gubić przez cały rok liści i rość

⁴⁴ Por. rozważania na temat tego terminu: J. Jasiński, *Dlaczego „Święta Warmia”*, [w:] idem, *Między Prusami...*, s. 27–35.

⁴⁵ Zob. m.in.: M. Rosenheyn, *Reise-Skizzen aus Ost-und Westpreussen*, Königsberg 1858, s. 66; E. Tyszkiewicz, *Wycieczka do Warmii w 1864*, [w:] *Jana Jaworskiego Kalendarz Ilustrowany na rok 1873*, Warszawa 1872, s. 99; W. Kętrzyński, *Szkice Prus Wschodnich*, „Przewodnik Naukowy i Literacki”, 1876; R. Frydrychowicz, *Warmia*, [w:] *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, pod red. B. Chlebowskiego, według planu F. Sulimierskiego, t. 13, Warszawa 1893, s. 12.

⁴⁶ A. Fischer, *Etnografia dawnych Prusów*, Gdynia 1937, s. 36.

⁴⁷ A. Błażejewska, *Kamienna rzeźba figuralna z czasów przedkrzyżackich w Prusach. Stan, możliwości i perspektywy badań*, [w:] *Sztuka Prus XIII–XVIII w.*, Toruń 1994, s. 71–86.

⁴⁸ J. Hochleitner, *Kapliczki Warmii południowej...*, s. 48–63.

⁴⁹ S. Bylina, *Kościół a kultura ludowa w Polsce późnego średniowiecza*, [w:] *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, pod red. T. Michałowskiej, Warszawa 1993, s. 208; B. Wojciechowska, *O potworach, demonach wodnych i świętych źródłach w Polsce średniowiecznej*, „Almanach Historyczny”, 1999, t. 1, s. 42–43.

⁵⁰ S. Poniatowski, *Etnografia Polski*, [w:] *Wiedza o Polsce*, t. 3, Warszawa 1932, s. 277.

⁵¹ W. Szafranski, *Pradzieje religii w Polsce*, Warszawa 1979, s. 366–367; Ł. Okulicz-Kozaryn, *Życie codzienne Prusów i Jaćwągów w wiekach średnich (IX–XIII w.)*, Warszawa 1983, s. 234; J. Hochleitner, *Przedchrześcijański kult drzew a nowożytna religijność Warmiaków*, [w:] *Las w kulturze polskiej II. Materiały z konferencji. Gotuchów 14–16 września 2001*, pod red. W. Lysiaka, Poznań 2002, s. 563–574.

⁵² A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982, s. 176.

w Rykojoth pod Romowe. Ściąć miano go dopiero za biskupa warmińskiego Jana z Miśni. Inny biskup warmiński – Anzelm – kazał ściąć drugi święty dąb, który ostatecznie trzeba było podpalić. Trzeci dąb znajdował się w pobliżu Welawy. Miał być tak olbrzymi, że w jego wypróchniałym pniu mógł się pomieścić jeździec na koniu⁵³.

Drzewa, zwłaszcza o wyjątkowych kształtach, uważano za siedziby zmarłych dusz: kobiety przebywały w lipach, mężczyźni w dębach. Szczątkiem dawnych wierzeń może być przekonanie ludności wiejskiej o leczniczych właściwościach niektórych drzew i krzewów. Lipa ze Świętej Lipki na pograniczu dominium warmińskiego miała być także w czasach przedchrześcijańskich miejscem kultu. Chrześcijaństwo przejęło lipę, umieszczając na niej cudowną figurkę Matki Bożej. Ta śmiała hipoteza nie znajduje obecnie wielu wyznawców⁵⁴. Jeszcze w XVII w. wiele takich drzew miejscowa ludność otaczała czcią⁵⁵. Kult świętych gajów i drzew nie był zresztą specyfiką wyłącznie pruską. Okoliczne plemiona słowiańskie, litewskie czy też ludność kaszubska miały podobne zwyczaje, co ułatwiało długie przetrwanie tych wierzeń na ziemi warmińskiej, w dużym stopniu zasilanej przez kolonistów z tych terenów⁵⁶. Jeszcze w XX w. etnograficzne badania ks. Władysława Łęgi na ziemi chełmińskiej potwierdzały resztki tych wierzeń. Otóż pielgrzymi wracający z Gietrzwałdu zabierali gałązki z klonu, na którym objawiła się Matka Boża. Miały one chronić domostwa przed pożarem i gromem⁵⁷.

W opowieściach ludu warmińskiego długo przetrwała pamięć o krzyżu braniewskim z okresu wojen szwedzkich: „Szli żołnierze, stał krzyż przy drodze, i jeden zuchwały strzelił w Pana Jezusa, i z tego zaczęło cieknoć krew. I tedy był ten żołnierz na to, coby kara boska na wojsko nie padła, to buł surowo śmiercio skazany”⁵⁸. Trzy krzyże pod Olsztynem miały zaś inne powiązanie z przeszłością: „W pamięci ludu utrzymują się liczne podania do miejsc historycznych się odnoszące, jak np. o trzech krzyżach pod Olsztynem, gdzie Jagiełło pobił Krzyżaków. Po wsiach wznoszą się wysokie krzyże z wizerunkiem Zbawiciela i piękne kapliczki”⁵⁹.

⁵³ Z. Gloger, *Budownictwo drzewne i wyroby z drzewa w dawnej Polsce*, t. 1, Warszawa 1907, s. 249.

⁵⁴ To dawne przypuszczenie obecnie powtórzył m.in. J. Poklewski, *Święta Lipka. Polska fundacja barokowa na terenie Prus Książęcych*, Warszawa – Poznań 1974, s. 34–36. Kwestionuje to stanowisko J. Paszenda, *Święta Lipka*, Olsztyn 1996, s. 13–14.

⁵⁵ Literatura na ten temat jest obszerna. Bezpośrednio korzystałem z prac: A. Brückner, *Starożytna Litwa. Ludy i bogi. Szkice historyczne i mitologiczne*, opr. J. Jaskanis, Olsztyn 1985, passim; A. Fischer, op. cit., s. 37–43; Ł. Okulicz-Kozaryn, op. cit., passim; S. Achremczyk, *Historia Warmii i Mazur*, Olsztyn 1997, s. 13.

⁵⁶ Omawiają ten kult dla ziem słowiańskich m.in.: S. Poniatowski, op. cit., s. 291–292; K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2: *Kultura duchowa*, cz. 1, Warszawa 1967, passim; W. Szafranski, op. cit., passim.

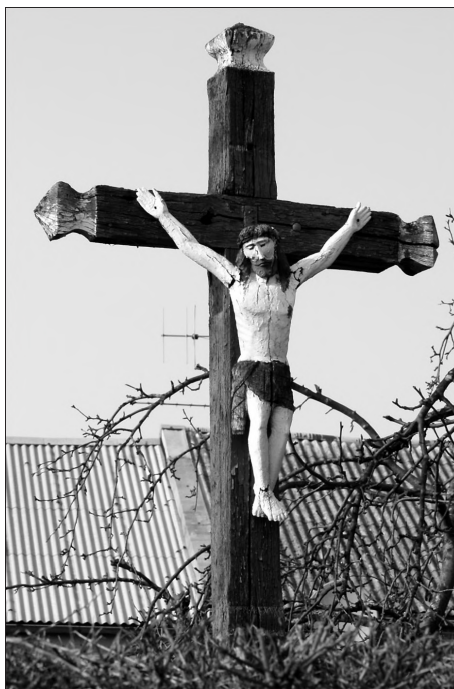
⁵⁷ W. Łęga, *Ziemia Chełmińska*, Wrocław 1961, s. 215.

⁵⁸ Powtarzam za: *Bajki Warmii i Mazur*, pod red. H. Konecznej i W. Pomiatowej, Warszawa 1956, s. 107 (według opowiadania J. Brzozowskiej ze wsi Purda Duża).

⁵⁹ R. Frydrychowicz, op. cit., s. 12.

W przyjętych zwyczajach nakazywano, aby spróchniałe części krzyża po odcięciu na nowo wkopać. Stąd pierwotne krzyże były bardzo wysokie, żeby jak najdłużej służyły mieszkańcom. Dzisiaj jeszcze rejestrujemy warmińskie przydrożne krzyże, które są wyjątkowo niskie. Jeden z nich znajduje się na charakterystycznej krzyżówce dróg tuż przed wsią Babiak. Wyjątkowo żywot jednego krzyża osiągał przeszło sto lat, najczęściej jednak towarzyszył on jednemu pokoleniu, przeciętnie 30, góra 40–50 lat⁶⁰. Ludowe obyczaje nakazywały zabezpieczać taki przydrożny obiekt poprzez przybijanie daszków. Taki krzyż z daszkiem został postawiony przy drodze koło Lidzbarka Warmińskiego w połowie XVII w.⁶¹ W wierzeniach ludu drzewo ze starego krzyża miało właściwości lecznicze, tak samo jak mech ze starych krzyży cementnych.

Tradycyjne społeczności najczęściej fundowały przydrożne drewniane krzyże, które stosunkowo łatwo było wystawić (il. 2). Spotykamy je w miastach i na wsiach. Potrzeba wystawienia krzyża pojawiała się w wielu momentach życiowych, w tym jako realizacja wcześniej złożonego ślubu⁶² czy odpowiedź na niesprawiedliwość społeczną. Taka była historia wystawienia drewnianego krzyża we wsi Bredynki w 1863 r.⁶³ Doszło tam do masakry z powodu buntu chłopów nie wyrażających zgody na osuszenie wiejskiego stawu⁶⁴. W wyniku wojskowej interwencji zginęło 14 mieszkańców. W miejscu tragedii wzniesiono najpierw



Il. 2. Ludowy krzyż przydrożny w Bredynkach (fot. Stanisław Kuprianiuk)

⁶⁰ Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska*, t. 3, Warszawa 1958, s. 108; A. Biernat, *Dziewiętnastowieczne napisy epigraficzne na ziemiach Królestwa Polskiego*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1987, s. 99.

⁶¹ Widzimy go na ilustracji – Ch. Hartknoch, *Alt-und neues Preussen oder Preussischer Historien*, Bd. 2, Frankfurt – Leipzig 1684, s. 386 oraz na rysunku z 1704 r. w dziele S. Fabera, *Die ausführliche Lebens-Beschreibung Carls des XII*, Bd. 7, Frankfurt – Leipzig 1708.

⁶² Taką historię ma krzyż we wsi Jedzbark, wystawiony przez Johanna Bischofa jako wotum dziękczynne za ocalenie dwóch synów, którzy powróci z pierwszej wojny światowej – E. Glabas, *Trautes Heim, Glück allein (Miły dom, samo szczęście)*, Jedzbark 1997, s. 7.

⁶³ Dużo miejsca tej tragedii poświęcił ks. W. Barczewski, *Kiermasy na Warmji*, wydał J. Chłosta, Olsztyn 2002, s. 49, 112–114.

⁶⁴ Ostatnie badania źródłowe – W. Thimm, *Der Aufstand in Bredinken am 6. Mai 1863*, ZGAE, Bd. 42, 1983, s. 66–109.

krzyż, a następnie kaplicę⁶⁵. Znamy ludowego twórcę tego przydrożnego znaku – był nim Józef Weinert ze Stanclewa⁶⁶. Pielgrzymi wędrujący przez Bredynki do Świętej Lipki corocznie zatrzymywali się przy krzyżu na modlitwę za pomordowanych mieszkańców wsi.

Figury przydrożne zaczęły się pojawiać historycznie znacznie później. Na Warmii popularnym wątkiem ikonograficznym przydrożnych figur było wyobrażenie Chrystusa niosącego krzyż czy też pod nim upadającego⁶⁷. Wnet zaczęto ukazywać inne tematy – zwłaszcza grono licznych świętych. Poprzez ich atrybuty wykonawca mógł głębiej ukazać prawdy wiary czy wskazane postawy chrześcijańskie. Dla odbiorców sztuki zwłaszcza rzeźba przez swą wyrazistość ikonograficzną była nośnikiem określonych treści, nie zawsze tylko religijnych.

Przydrożne figury wywodzą się zapewne także z czasów przedchrześcijańskich⁶⁸. Termin „figura” jest zamiennie stosowany z pojęciem „pomnik”, choć nie oznacza tego samego. W połowie XV stulecia *Biblia Królowej Zofii* owe posągi nazywa „sochami”. Dzisiaj pomnik obejmuje swym znaczeniem wytwory zarówno świeckie, jak i religijne, figury zaś utożsamia się wyłącznie z twórczością religijną. Gdy dla sztuki profesjonalnej zarezerwowano określenie „statua”, to dla twórczości ludowej najczęściej przyjmuje się określenie „figura”. W opracowaniach etnograficznych pomnik uważany jest za trwały, trójwymiarowy znak wyznaczający przestrzeń sakralną, którego intencje i symbolika są czytelne dla społeczności wiejskiej⁶⁹.

Na Warmii spotykamy ludowe figury w małych skrzynkach mocowanych do drewnianych słupów. W okolicach Biskupca w rejonie wsi Stanclowo ludowe rzeźby umieszczano we wnękach domów, najczęściej w ścianie szczytowej. Ponadto spotykamy figury w kapliczkach w obrębie obejść gospodarskich czy w ogródkach przed chałupami⁷⁰. Warmińskie rzeźby z reguły są polichromowane w technice pokostowo-olejnej. Stosowanie malatury pozwalało na wydobycie i podkreślenie niektórych szczegółów. Polichromia nasycza wszystkie obiekty ludowe szczególnym nastrojem, przybliża ją odbiorcy⁷¹. Kompozycja tych ludowych figur charakteryzuje się frontalnością, płaszczyzną skierowaną zdecydowanie ku widzowi. Dzięki temu rzeźby te wywołują wrażenie monumentalności i statyczności⁷².

⁶⁵ Fundatorem kaplicy w Kabornie był Jakub Dulisz, który bez pomocy mieszkańców wsi zbudował ją na własny koszt. Aktu poświęcenia dokonał w 1908 r. ks. H. Poetsch z Klewek – J. Jasiński, *Świadomość narodowa...*, s. 117; idem, *Maryjne kaplice i kapliczki przydrożne na Warmii w XIX wieku*, [w:] *Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX wieku*, pod red. B. Pylaka i Cz. Krakowiaka, Lublin 1988, s. 648.

⁶⁶ H. Skurpski, op. cit., s. 109 i 111.

⁶⁷ J. Hochleitner, *O recepcji ikonograficznej rzeźb i figur*, „Przydrożne Pomniki Przeszłości” 1990, z. 11, s. 28–30.

⁶⁸ A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1985, s. 218, 269, 296 i 304.

⁶⁹ J. Cetera, *Pomniki ludu wiejskiego na Podlasiu*, „Podlasie” 1991, nr 5, s. 2.

⁷⁰ H. Skurpski, op. cit., s. 95–96.

⁷¹ J. Grabowski, op. cit., s. 22–23.

⁷² H. Skurpski, op. cit., s. 98.

Kapliczki, ze względu na miejscowe uwarunkowania klimatyczne, stanowiły ważne zabezpieczenie świątków umieszczanych w ich wnętrzach. Te przydrożne obiekty były dużo bardziej trwałe niż drewniane krzyże, świadczyły też o fundatorze, jak również mogły być przejawem wyższych aspiracji – stworzenia choćby namiastki świątyni przez wspólnoty nie posiadające kościoła. Ponadto możliwość bogatego ozdobienia tych obiektów czyniła z nich ważne punkty organizacji religijnej mieszkańców wsi.

Kapliczki spełniają funkcje kultowe przez organizację przestrzeni wokół siebie dla określonych praktyk religijnych⁷³. Stanowią też architektoniczne otoczenie znajdujących się w ich wnętrzu figurek, obrazów czy samych krzyży. Kapliczki różnią się między sobą bogactwem nagromadzonych znaków. Nieraz możemy mieć wątpliwości co do właściwego zakwalifikowania przydrożnego obiektu. Spotykamy kapliczki proste, z jedną niszą, w której umieszczono np. figurkę świętego. Są także bogatsze obiekty z licznymi figurami, krzyżkami i innymi elementami zaczerpniętymi z profesjonalnej architektury (np. sterczyny, blendy, mensy ołtarzowe), a nawet z dobudowanymi sygnaturkami. Można zauważyć, że figury i kolumny są czymś pośrednim między kapliczkami a krzyżami przydrożnymi⁷⁴.

W kapliczkach umieszczano najczęściej ludowe rzeźby świętych, wykonane przeważnie z drzewa szpilkowego i lipy⁷⁵. Ksiądz katolicki z sąsiedniej diecezji odnotował wysokie krzyże z wizerunkiem Zbawiciela i piękne kapliczki na cześć N.M. Panny lub świętych⁷⁶, zaś miejscowy ksiądz pisał, iż liczba krzyży i kaplic przydrożnych „niezbite dają świadectwo o głęboko zakorzenionej wierze i miłości do Krzyża na wskroś katolickiej ludności warmijskiej”⁷⁷.

Wznoszeniu ceglanych kapliczek sprzyjała lepsza sytuacja gospodarcza Prus Wschodnich w ostatniej ćwierci XIX w.⁷⁸ Wybudowanie takiego obiektu, a następnie uroczyste jego poświęcenie stanowiło duże przeżycie religijne. Korespondent ze Stękin notował: „Rzadką i bardzo wzniosłą uroczystość mieliśmy tu w drugi dzień Zielonych Świątek. Odkonano bowiem poświęcenie nowej i pięknej kapliczki [...]. Kapliczka ta stanęła staraniem mieszkańców wioski, a głównie pani Ziemeckiej, która najwięcej do zbożnego tego dzieła zachęcała. Uroczystego poświęcenia dokonał po południu o 4-tej ks. Proboszcz Kensbok z Sząbarga [dziś Wrzesina – J.H.] w otoczeniu licznie zgromadzonych wiernych. Poprzednio odśpiewano pieśń *Serdeczna Matko*, a po odmówieniu modlitwy do Ducha św. wygłosił ksiądz proboszcz bardzo pouczające

⁷³ J. Hochleitner, *Dzwonki w ludowych obiektach kultu religijnego na Warmii*, Świdnica 1992, s. 46.

⁷⁴ A. Chętnik, *Krzyże i kapliczki kurpiowskie*, „Polska Sztuka Ludowa” 1977, nr 1, s. 39.

⁷⁵ A. Szyfer, *Kultura ludowa polskiej ludności rodzimej*, [w:] *Warmia i Mazury. Zarys dziejów*, Olsztyn 1985, s. 504.

⁷⁶ R. Frydrychowicz, op. cit., s. 12.

⁷⁷ W. Barczewski, *Kiermaszy na Warmii...*, s. 2.

⁷⁸ J. Jasiński, *Maryjne kaplice...*, s. 651.

kazanie [...]. Na zakończenie odmówiono różaniec i odśpiewano *Witaj Królowo*, poczem pokrzepiony na duchu wrócił każdy do swego domu”⁷⁹.

Na przestrzeni stuleci obserwujemy odchodzenie od tradycji stawiania krzyży na rzecz trwalszych obiektów, jak np. średniowieczne latarnie zmarłych z azurową celą, w których umieszczano lampkę. Na Warmii stosunkowo często fundowano **kaplice**. Inicjatywa ich wystawienia była w głównej mierze uzależniona, także finansowo, od duchowieństwa. Budynki te spełniały liczne funkcje kościoła. Ich rozmiary, wyposażenie oraz odbywane czynności liturgiczne upodabniały te budynki do świątyń, stając się przedmiotem dumy mieszkańców wsi. W literaturze naukowej najlepiej poznane są tzw. polskie kaplice biskupa Marcina Kromera⁸⁰.

Rzadko spotykamy informacje o fundacjach kaplic przez parafian. Taką kaplicę we wsi Jaroty wybudował własnym kosztem pod koniec XIX w. Jan Czodrowski. Fundacja ta była związana z prywatnym widzeniem, w którym Matka Boża poleciła mu znaleźć wskazany obraz. Dzięki wsparciu biskupa Andrzeja Thiela w 1894 r. po renowacji i konserwacji obraz z kościoła w Biesowie umieszczono w ołtarzu nowej kaplicy⁸¹.

W kulturze ludowej często rejestrujemy opowieści o demonach pojawiających się w pobliżu krzyży i kapliczek⁸². Dla obrony przed działalnością złych duchów – oprócz fundacji omawianych obiektów – praktykowano co roku zabiegi polegające na zakopywaniu z czterech stron świata fragmentów tekstów biblijnych czy też rozpalaniu stosów chrustu na rozdrożach dla ogrzania dusz zmarłych w pewne wyznaczone dni, m.in. w Wielki Czwartek. Praktyki te przetrwały na ziemiach polskich do wieku XV. Sakralizacja tej przestrzeni poprzez wystawienie chrześcijańskiego znaku miała zneutralizować aktywność duchów.

Wiejskie krzyże i kapliczki często ustawiano na granicach wsi. W badaniach etnologicznych wyjaśnia się koncepcję podziału przestrzeni, którą wprowadził do nauki M. Eliade. Rumuński badacz przeciwstawia sobie dwa obszary. Dla człowieka religijnego najważniejsza jest przestrzeń sakralna – kosmos, relacja człowieka z Bogiem. Reszta stanowi coś w rodzaju „zaświata”, obszar obcy, bezwładny, zamieszkały przez demony i obcych⁸³. Krzyże i kapliczki miały więc wyznaczać dla wiernych przestrzeń sakralną, gdyż to przy tych obiektach rozgrywały się czynności odmienne od świeckich, nawiązujące do przestrzeni mistycznej⁸⁴.

Okazji do wystawiania kapliczek było wiele. Janusz Jasiński uważa, że wpływały z wewnętrznych pobudek mieszkańców, bez bezpośredniej zachęty

⁷⁹ „Gazeta Olsztyńska” nr 60 z 24 maja 1910.

⁸⁰ J. Obłak, *Kaplice polskie Marcina Kromera na Warmii*, „Studia Warmińskie”, t. 12, 1965.

⁸¹ Szerzej na ten temat: B. Magdziarz, J. Jasiński, *Jaroty. Wieś, kapliczka, kościół*, Olsztyn 1994.

⁸² W. Krasuski, op. cit., s. 230.

⁸³ M. Eliade, *Sacrum – mit – historia*, Warszawa 1974, s. 56–58.

⁸⁴ W. Krasuski, op. cit., s. 225–226.

ze strony duchowieństwa⁸⁵. Bywały lata, kiedy następował wzrost liczby wznoszonych obiektów kultu. Takim czasem były lata klęsk żywiołowych i epidemii. Największe spustoszenia przyniosła epidemia dżumy w latach 1708–1711, która także decydująco miała wpłynąć na ujawnienie się specyficznie warmińskich zwyczajów związanych m.in. z organizacją lokalnych pielgrzymek – łosier⁸⁶. Objawienia gietrzwałdzkie w II połowie XIX w. bezpośrednio przyczyniły się do fundacji setek nowych kapliczek i krzyży przydrożnych. Ponadto wiele tych obiektów fundowano w latach 60. XIX w. i tuż po pierwszej wojnie światowej. Trudno jest obecnie wskazać, czy znana z innych katolickich terytoriów zwiększona liczba fundacji kapliczek maryjnych spowodowanych ogłoszeniem w 1854 r. dogmatu o Niepokalanym Poczęciu miała także tak istotny wpływ na masowe wystawianie takich obiektów na Warmii południowej.

Rywalizacja religijna

Spory teologiczne miały nie tylko wymiar wyznaniowy, ale również kulturowy, zmierzający do nasycenia kultury pierwiastkami katolickimi lub sprzecznymi z katolicyzmem. Tym samym przekształciły się w znacznej mierze w walkę ideologiczną⁸⁷. Tematem nie do końca poznanym wydaje się nieustanne przenikanie katolickich wątków ludowych do zwyczajów i tradycji społeczności ewangelickiej i odwrotnie. Frapujące są spostrzeżenia choćby ks. Władysława Nowaka na temat przejawów czci Matki Bożej wśród pruskich ewangelików⁸⁸.

Ruch reformacyjny zapoczątkowany przez Marcina Lutra podjął walkę z obiektami kultu religijnego. Sam Luter w *An den christlichen Adel Deutscher Nation* z 1520 r. pisał: „Kaplice w lasach i kościoły po polach [...], które stały się ostatnio celem pielgrzymek, muszą zostać zrównane z ziemią [...]. Cuda, które wydarzają się w tych miejscach, nie dowodzą niczego, bo i zły duch może czynić cuda, jak mówi nam Chrystus w Mateuszu 24”⁸⁹. W odpowiedzi na to nauczanie książę pruski Albrecht Hohenzollern rzeczywiście nakazał zniszczyć wszystkie tego rodzaju przejawy bałwochwalstwa. Łupem takiej aktywności padł także krzyż przydrożny w Świętej Lipce. Jan Seklucjan pisał sceptycznie o katolikach: „Chrystusem drogi ostawiają; Kije, chorąg-

⁸⁵ J. Jasiński, *Maryjne kaplice...*, s. 645.

⁸⁶ Ten okres związany z ożywieniem pobożności warmińskiej został szeroko opisany głównie przez ks. W. Barczewskiego oraz M. Zientarę-Malewską.

⁸⁷ T. Grygiel, *Erygowanie „Hosianum” i „Albertiny” jako dwóch ośrodków kulturowych*, „Studia Warmińskie”, t. 18, 1981, s. 214 i 216.

⁸⁸ W. Nowak, *Kult Matki Boskiej na ewangelickich Mazurach w XVII i XVIII w.*, „Studia Warmińskie”, t. 21, 1981; idem, *Matka Pana w religijności ewangelików Prus Wschodnich (1525–1945)*, Olsztyn 1996.

⁸⁹ Powtarzam za: S. Michalski, *Protestanci a sztuka. Spór o obrazy w Europie nowożytnej*, Warszawa 1989, s. 26.

gwie też noszą⁹⁰. W ten sposób chciano wykorzenić chrześcijański folklor w Prusach Książęcych. Równocześnie jednak wiele atrybutów powszechnie wykorzystywanych przed reformacją zostało zaakceptowanych przez prawodawców religijnych w Prusach Książęcych.

Rzeźba ludowa

Środowisko naturalne Warmii sprzyjało wznoszeniu przede wszystkim licznych drewnianych krzyży przydrożnych, figur czy rzeźb będących wyposażeniem kapliczek i kościołów. Najpowszechniejszym materiałem rzeźbiarskim było drzewo lipowe, najłatwiejsze w modelowaniu. Dzięki układom słoju lipa jest odporna na pęknięcia⁹¹. Rzeźby warmińskie wykonywane także były z drzewa szpilkowego⁹². Spotykamy na Warmii charakterystyczne drewniane kapliczki z figurami ustawiane jako nagrobki⁹³. Stosunkowo rzadko decydowano się na inny budulec. W krajobrazie kulturowym Warmii rejestrujemy wyjątkowo przydrożne krzyże z piaskowca. U schyłku XIX w. upowszechniły się żeliwne krzyże przydrożne i cmentarne. Do tworzenia przydrożnych figur był także wykorzystywany piaskowiec.

Rzeźba ludowa na Warmii była najczęściej skomponowana na zasadzie frontalności, skierowana zdecydowanie w stronę odbiorcy, sprawiając wrażenie monumentalności i statyczności. Z reguły ludowa rzeźba warmińska była polichromowana i często odnawiana, przez co trudniej jest obecnie datować te przedmioty kultu⁹⁴. Rzeźbione figury często umieszczano w skrzynkach wykonanych z desek i przybijanych na drewnianych słupach, także na przydrożnych krzyżach, starych drzewach oraz w niszach murowanych kapliczek. W okolicach dawnego powiatu biskupieckiego spotykamy rzeźby umieszczone we wnękach domostw. Lokalizowano je najczęściej we wsiach, na rozstajach i skrzyżowaniach dróg, a także w obrębie obejść domowych, w ogródkach lub przed chałupami.

Warmińska rzeźba ludowa była tworzona przez przypadkowe i samoderne talenty, o których prawie nic pewnego nie możemy powiedzieć. Jak się przypuszcza, twórcą dziewiętnastowiecznej rzeźby św. Jana Nepomucena z Dywit⁹⁵ musiał być artysta, który wykonał figurki św. Walentego z Żarde-

⁹⁰ J. Seklucjan, *Pokusy szatańskie albo Rozmowa szatana z grzesznikiem*, [w:] idem, *Wybór pism*, wydał S. Rospond, Olsztyn 1979, s. 112.

⁹¹ M. A. Kowalski, *Śladami świętków*, Warszawa 1971, s. 58.

⁹² A. Klonowski, *Sztuka ludowa Warmii i Mazur*, Olsztyn 1953, s. 19.

⁹³ OBN, rkps R-187 – E. Martuszewski, B. Sałuda, *Cmentarz w Lamkowie*.

⁹⁴ H. Skurpski, op. cit., s. 102; A. Jackowski, *Sztuka ludowa*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, pod red. M. Biernackiej, M. Frankowskiej, W. Paprockiej, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1981, s. 204. Na temat warmińskiej sztuki ludowej wiele wartościowych uwag dostarczają spostrzeżenia A. Soduły, *Eseje o sztuce i kulturze*, Elbląg 1999, s. 8–20.

⁹⁵ D. Góralowa, *Katalog nie publikowanych rzeźb ludowych z Warmii*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 1970, nr 4, s. 513, ryc. 11; idem, *Warmińska rzeźba ludowa*, Olsztyn 1979, s. 179, il. 70.

nik i św. Stanisława z Kukławek. Dotąd jest to jednak anonimowy twórca, którego poznajemy po charakterystycznej rytmizacji szat i dążności do maksymalnej poprawności swoich przedstawień, widocznej zwłaszcza w interpretacji twarzy świętych⁹⁶. Według D. Góralowej figura z Dywit wykazuje duże podobieństwo z rzeźbami tego samego świętego z Ramsowa i Bredynek. Tylko poprzez tego rodzaju analogie jesteśmy w stanie określić kilka warsztatów warmińskich „świętkarzy”.

Polskie napisy

Inskrypcje umieszczone na omawianych obiektach, chociaż tylko uzupełniały badane artefakty, świadczyły bardzo wyraźnie o fundatorach i odbiorcach tych dzieł⁹⁷. Dla Pawła Turowskiego napisy te były wyraźną informacją, „że Warmię zamieszkiwał i zamieszkuje lud polski”⁹⁸. Treści tych przekazów mają głównie wartość informacyjną, ale pełnią też funkcję konatywną (zwaną także funkcją apelu). W Nowej Kaletce w latach osiemdziesiątych XIX w. wybudowano kapliczkę, na której umieszczono polski napis: „Ufundowana przez Szotkowskiego. Przechodnia prosi o Zdrowaś Maria”⁹⁹. Sporadyczne są przypadki, gdy inskrypcja pełni tylko funkcję informacyjną, o czym świadczą najczęściej podpisy fundatorów grupowych (np. społeczność wsi) bądź indywidualnych. Taką sytuację spotykamy np. we wsi Biesówko koło Biskupca. Na neogotyckiej kapliczce znajduje się datacja – 1925. Można jednak niejako w domyśle tworzyć drugą funkcję konatywną, gdy przedstawimy sobie kontekst – obiekt kultu religijnego.

Na Warmii południowej przetrwało wiele obiektów z polskimi napisami¹⁰⁰. Pod koniec XIX w. we wsi Tomaszkowo gospodarz Mayska ufundował kapliczkę z napisem „Św. Antoni módl...”¹⁰¹. W okolicach Gietrzwałdu kilka kapliczek posiada inskrypcję treści „Ave Maria”. W polskim opracowaniu z 1932 r. zamieszczono ilustrację jednej z olsztyńskich przydrożnych kapliczek z podpisem: „Kaplica przy ulicy Olsztynkowej z napisem polskim: *Od powietrza, głodu, ognia i wojny wybaw nas Panie!*”¹⁰². W czasach hitlerow-

⁹⁶ D. Góralowa, *Katalog...*, s. 520.

⁹⁷ J. Hochleitner, *Epigrafika ludowa. Przejawy twórczości dokumentacyjnej polskich chłopów na przełomie XIX i XX stulecia*, „Zarządzanie i Edukacja” 2004, nr 3, s. 83–99.

⁹⁸ P. Turowski, *Sto siedemdziesiąt trzy lata walki o mowę ojczystą jednej wsi warmińskiej*, wyd. D. i N. Kasparowie, Olsztyn 2003, s. 55.

⁹⁹ Powtarzam za: J. Jasiński, *Maryjne kaplice i kapliczki przydrożne na Warmii w XIX wieku*, [w:] idem, *Między Prusami...*, s. 210.

¹⁰⁰ S. Flis, *Dawne napisy polskie w niektórych miejscowościach powiatu olsztyńskiego*, „Rocznik Olsztyński” 1961, t. 3; idem, *Dawne napisy polskie w Olsztynie oraz w miejscowościach Gryźliny i Gutkowo pow. Olsztyn*, „Rocznik Olsztyński” 1959, t. 2.

¹⁰¹ P. Turowski, op. cit., s. 47.

¹⁰² *Prusy Wschodnie. Przeszłość i teraźniejszość*, pod red. M. Zawadzkiego, Poznań 1932, il. na s. 147.



Il. 3. Ludowa pieta w niszy kapliczki
w Wilkiejmach
(fot. Stanisław Kuprianiuk)

nalnym odczytaniu przesłania zawartego w dziele. Czynniki emocjonalny silniejszy jest zwłaszcza w analizowanej przez nas grupie odbiorców – przedstawicieli głównie małych osad wiejskich¹⁰⁵.

Uwagi końcowe

Czy z powyżej zarysowanego w dużym skrócie zagadnienia możemy bliżej scharakteryzować świadomość chłopów Warmii południowej schyłku wieku XIX? Myślę, że wskazane przykłady małej architektury potwierdzają dotychczasowe ustalenia historyków. Tożsamość chłopów warmińskich nie była zbyt silnie określona, a wynikało to z utrwalonej przez stulecia ich kondycji

skich starano się te polskie akcenty usuwać, zamalowano np. napis: „Od powietrza, głodu, ognia i wojny Wybaw nas Panie!” na kaplicy cmentarnej z 1897 r. w Bartągu¹⁰³. Ostatnia formuła inskrypcji była bardzo popularna na Warmii, o czym przekonuje nas jeszcze jeden przykład. Tym razem inskrypcja została umieszczona na przydrożnej karawacie, o czym dowiadujemy się jedynie z przedwojennej ilustracji: „Jedyny na Warmii okaz trzyramiennego krzyża z napisem polskim z kutych liter żelaznych: *Od powietrza, głodu, ognia i wojny wybaw nas Panie!*”¹⁰⁴.

Przekazywanie treści inskrypcji w języku polskim wskazywało na powszechność używania języka polskiego przez mieszkańców tej części Warmii oraz informowało o często nawiedzających tę ziemię kataklizmach. Odczytywanie komunikatu utrwalało poczucie więzi regionalnej, tym bardziej że – jak zauważają historycy sztuki – odbiór przede wszystkim opiera się na emocjonalnym lub racjo-

¹⁰³ OBN, R. 167: E. Martuszewski, B. Sałuda, *Bartąg II*; Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, mkr. nr 382 – P. Turowski, *Historia parafii Bartąg*, s. 110; idem, *Sto siedemdziesiąt trzy lata walki...*, s. 56. Por. K. Bielawny, *Dzieje katolików polskich w diecezji warmińskiej w latach 1918–1945 w refleksji historyczno-teologicznej*, Olsztyn 2007, s. 83–84, 159.

¹⁰⁴ *Prusy Wschodnie...*, il. na s. 154.

¹⁰⁵ K. Kalinowski, *Rzeźba barokowa na Śląsku*, Warszawa 1986, s. 263.

społecznej¹⁰⁶. Świadomość regionalna, również dzięki specyficznej przeszłości historycznej i religijnej, była bardzo utrwalona, natomiast świadomość językowa i etniczna na pewno nie stanowiła szczególnej bariery dla Warmiaków, którzy w tym czasie często posługiwali się dwoma językami. Trudno nawet poszukiwać przejawów innego utożsamiania się etnicznego aniżeli poczucia jedności w sensie narodowości warmińskiej – jak to zjawisko często określa współczesna historiografia. Opisanie dzieła stanowią przede wszystkim przejaw silnej więzi religijnej, na wskroś katolickiej, w pewnym sensie zbudowanej opozycyjnie do luteranizmu na Mazurach. W tej perspektywie szczególnego znaczenia nabierają lokalne kultury świętych i bardzo charakterystyczna manifestacyjna i głęboka cześć oddawana Matce Bożej (il. 3).

Ludwik Stomma sformułował przed laty hierarchiczną autodefinicję chłopca polskiego XIX i przełomu XIX i XX w. Według niego chłop był w kolejności: (1) tutejszym, (2) rolnikiem, (3) katolikiem¹⁰⁷. Analiza powyższa wskazuje, iż przywiązanie religijne warmińskich katolików było silne. Być może należałoby w tym przypadku przesunąć punkt 3 autodefinicji zaproponowanej przez L. Stommę wyżej o jeden stopień. Istotą tego podziału jest jednak punkt 1, czyli fakt przywiązania do ziemi ojców. Stomma twierdzi, że *orbis interior* to dla dziewiętnastowiecznego chłopca rejon o promieniu nie większym niż 13 kilometrów¹⁰⁸. Wydaje się, iż z dotychczasowych badań wyłania się warmiński chłop w szerszej perspektywie. Jego świadomość terytorialna była znacznie większa, gdyż stosunkowo często udawał się do odległych sanktuariów, wielokrotnie uczestniczył w lokalnych i regionalnych pielgrzymkach znacznie przekraczających promień kilkunastu kilometrów.

SUMMARY

Folk art shaped the consciousness of Warmia's inhabitants throughout the centuries. Roadside places of worship (crosses, chapels, holy figures) deepened the rural folk's sense of religious piety. The above also contributed to the development of social, ethnic and even national awareness of the people of the „holy Warmia” region. Warmia's communities had a highly developed sense of regional consciousness in the late 19th century. Polish historiographers note that in a sense, this feeling of national unity even led to the development of the local Warmia nationality. Catholicism was associated with Polishness, as illustrated on the example of folk art.

The described manifestations of folk consciousness testify to a strong, purely Catholic religious bonds. Local religious practices and the highly characteristic worship of the Holy Mary played a very important role in this process. The preserved artefacts of this culture, such as roadside objects of worship, are a testimony of historical practices and the highly unique cultural heritage of the Warmia region.

¹⁰⁶ J. Hochleitner, *Obrzędy...*, s. 46–83.

¹⁰⁷ L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa 1986, s. 63.

¹⁰⁸ L. Stomma, *Determinanty polskiej kultury ludowej XIX wieku*, „Polska Sztuka Ludowa” 1979, nr 3, s. 131.